

## TERRITÓRIO, IDENTIDADE E RE-EXISTÊNCIAS NO QUILOMBO DE PITIMANDEUA-PARÁ

## TERRITORY, IDENTITY AND RE-EXISTENCES IN THE QUILOMBO DE PITIMANDEUA-PARÁ

## TERRITORIO, IDENTIDAD Y RE-EXISTENCIAS EN EL QUILOMBO DE PITIMANDEUA-PARÁ

**Aiala Colares Couto**

Universidade do Estado do Pará, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Belém,  
Brasil

[aialacolares@hotmail.com](mailto:aialacolares@hotmail.com)

**Lyara Carlyle Brito**

Universidade do Estado do Pará, Licenciatura Plena em Geografia, Belém, Brasil

[lycarlyle@gmail.com](mailto:lycarlyle@gmail.com)

### RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar os processos de territorialização quilombola em Pitimandeuá (PA) a partir do uso da terra e das manifestações culturais de (re) existência na região. A Comunidade Menino Jesus de Pitimandeuá, certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP), localiza-se no município de Inhangapí, nordeste do Pará. Seu processo de formação remete ao final do século XIX, quando sete escravos se fixaram e receberam outros negros fugitivos ou libertos em terras da fazenda Menino Jesus que, posteriormente, foi doada pela proprietária portuguesa e colaborou para a efetivação do grupo sobre o local. A territorialização da comunidade negra na Amazônia representa a negação ao sistema escravista e, na atualidade, representa estratégias de lutas contra todo e qualquer tipo de violência cometida contra a população negra no Brasil. Portanto, discutem-se tais processos a partir dos conceitos de território e identidade e seus contextos dentro da história de autonomias territoriais na Amazônia resultantes de movimentos de resistência dos povos tradicionais frente aos projetos de modernização de perspectiva colonial. A metodologia desenvolvida durante a pesquisa utilizou pesquisa bibliográfica, análise de documentos, trabalhos de campo com entrevistas e observações sistemáticas.

**Palavras-chave:** Território; Quilombo; Identidade; Resistência.

### ABSTRACT

This article aims to analyze the processes of quilombola territorialization in Pitimandeuá (PA) considering the use of land and cultural manifestations of (re) existence in the region. The community Menino Jesus de Pitimandeuá, certified as a remnant of quilombo by Palmares Cultural Foundation (PCF), is located in the municipality of Inhangapí, northeast of Pará. Its formation process dates back to the end of the 19th century, when seven slaves settled and received other fugitive or freed blacks on lands of farm Menino Jesus that was later donated by the Portuguese owner and collaborated to establish the group at that place. The territorialization of the black community in the Amazon represents the negation of the

slave system and, at present, represents strategies of struggle against all type of violence committed against the black population in Brazil. Therefore, we discuss these processes based on concepts of territory and identity and their context within the history of territorial autonomies in the Amazon resulting of resistance movements of traditional populations across the projects of modernization with colonial perspective. The methodology developed during the research used bibliographic research, document analysis, fieldwork with interviews and systematic observations.

**Keywords:** Territory; Quilombo; Identity; Resistance.

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar los procesos de territorialización quilombola en Pitimandeuá (PA) a partir del uso de la tierra y de las manifestaciones culturales de (re) existencia en la región. La Comunidad Niño Jesús de Pitimandeuá, certificada como remanente de quilombo por la Fundación Cultural Palmares (FCP), se ubica en el municipio de Inhangapí, noreste de Pará. Su proceso de formación remite al final del siglo XIX, cuando siete esclavos se fijaron y recibieron otros fugitivos o los negros liberados enterrados de cultivo de Niño Jesús que luego fue donado por la dueña portuguesa y contribuyó a la realización del grupo en el sitio. La territorialización de la comunidad negra en la Amazonia representa la negación al sistema esclavista y, en la actualidad, representa estrategias de luchas contra todo y cualquier tipo de violencia cometida contra la población negra en Brasil. Por lo tanto, se discuten tales procesos a partir de los conceptos de territorio e identidad y sus contextos dentro de la historia de autonomías territoriales en la Amazonia resultantes de movimientos de resistencia de los pueblos tradicionales frente a los proyectos de modernización de perspectiva colonial. La metodología desarrollada durante la investigación utilizó investigación bibliográfica, análisis de documentos, trabajos de campo con entrevistas y observaciones sistemáticas.

**Palabras clave:** Territorio; Quilombo; Identidad; Resistencia.

## INTRODUÇÃO

As intervenções estatais e do capital privado na Amazônia trouxeram grandes transformações para o espaço regional, pois um modelo de desenvolvimento de “fora para dentro” foi imposto sobre a lógica tradicional existente que passou a conviver com as contradições e conflitos característicos de um modelo de economia de fronteira. Sendo que “foi com a formação do moderno aparelho de Estado, associada à sua crescente intervenção na economia e no território, que se acelerou e se tornou contínuo o processo de ocupação da Amazônia, com base na dominância absoluta da visão externa e privilégio das relações com o centro de poder nacional” (BECKER, 2001, p. 136).

Na Amazônia, os povos tradicionais permanecem em estado de alerta quando se trata de questões que envolvem a terra e, por conseguinte, o território. No estado do Pará, porção Oriental da região amazônica, as implantações dos grandes projetos minerais e agropecuários deixaram suas “heranças perversas” e agressões diversas à biodiversidade, tais como desmatamento, poluição e assoreamento dos rios. A este quadro somam-se os impactos sociais que têm no conflito fundiário a questão mais problemática, envolvendo fazendeiros, camponeses, garimpeiros, extrativistas, índios e povos quilombolas.

De acordo com Becker (2005), a Amazônia, o Brasil e os demais países latino-americanos são as mais antigas periferias do sistema mundial capitalista. Seu povoamento e desenvolvimento tiveram como base o paradigma de relação sociedade-natureza, que Kenneth Boulding denomina de economia de fronteira, significando que o crescimento econômico é visto como linear, infinito e baseado também na contínua incorporação de terra e de recursos naturais, os quais são percebidos como ilimitados. Esse paradigma da economia de fronteira caracteriza toda a formação latino-americana. Onde,

As estratégias governamentais e empresariais voltadas para a Amazônia, no Brasil, revelam o aumento do interesse pela exploração dos recursos naturais da região para além de suas fronteiras políticas. A Pan-Amazônia ocupa, assim, uma posição central na geopolítica brasileira. Por outro lado, os Estados nacionais vizinhos na região amazônica também se movimentam economicamente na expansão da fronteira, que é concebida como um espaço estratégico e um campo aberto à produção de commodities com a vantagem competitiva de facilidade de escoamento para o mercado mundial (CASTRO, 2012, p. 45).

Esse valor atribuído aos recursos naturais da floresta, associado à crescente mercantilização da natureza e da terra, são resultados de um modelo de desenvolvimento no qual construiu um imaginário sobre a região, que a trata como um espaço sem vida humana, sem cultura e sem história, desse modo surge, então, uma Amazônia no imaginário colonizador moderno sem geo-grafias. Daí o surgimento de termos como “espaço vazio” e “terras sem homens para homens sem terra”, discursos produzidos durante o processo de ocupação/integração do espaço regional.

Assim,

A tendência observada na pesquisa em curso é a irreversibilidade dessas dinâmicas, pois a Pan-Amazônia tornou-se um grande palco de ações governamentais e empresariais, é entendida como central não apenas para o Brasil, mas também para a América do Sul. Populações locais, com suas práticas sociais e saberes relativos ao território, têm produzido leituras desse processo, a partir de movimentos sociais e étnicos que revelam novos processos de dominação incorporados ao modo de implantação dos projetos de infraestrutura e às práticas de agentes que violam direitos sociais e étnicos, como o resultado da desterritorialização que atinge grupos de população tradicional, na extensão pan-amazônica (CASTRO, 2012, p. 46).

Trata-se, então, de uma dinâmica que tem na necessidade de expansão dos mercados as ações políticas e técnicas que norteiam as ações estratégicas para a Amazônia. De modo que, a política que consentiu o avanço da “fronteira econômica” organizou-se de forma a permitir a integração do mercado nacional às estruturas produtivas (CASTRO, 2012). Destacando que:

Nas últimas décadas, a Amazônia vem passando por um profundo processo de reestruturação sócio-espacial e reordenamento histórico-cultural. Esse processo, que vem ocorrendo especialmente a partir da década de 60 é resultante da tentativa de “integração” e incorporação da região na divisão territorial do trabalho em escala

nacional e internacional. Nesse período a região torna-se um espaço estratégico para o projeto de nação que o Estado brasileiro autoritário projetava para o país naquele momento histórico (CRUZ, 2006, p. 64).

A Amazônia é inserida em um contexto de integração face aos mercados nacionais e globais e, para isso, um processo civilizatório e de modernização foi direcionado para a região, onde a abertura de rodovias, a expansão de redes de energia elétrica, a construção de núcleos urbanos, a construção de grandes projetos agrominerais e federalização de terras, além de outros, fizeram parte da malha técnico-política programada do Estado (BECKER, 1997).

Com a modernização vem uma série de conflitos em que as práticas tradicionais de relação com a natureza, envolvendo ribeirinhos, índios, pequenos camponeses, seringueiros, populações quilombolas, entre outros, tornaram-se formas inadequadas e arcaicas de uso dos recursos, o progresso se dava de forma violenta, desrespeitando o re-conhecimento dos povos amazônidas acerca da riqueza da floresta. Essas populações passam a ser classificadas como tendo modos de vida “tradicionais” por estarem pautadas em outras temporalidades históricas, configuradas em outras formas de territorialidades e por terem ainda modos de vida estruturados a partir de racionalidades econômicas e ambientais com saberes e fazeres diferenciados da racionalidade capitalista (CRUZ, 2006).

O Brasil foi o último país do continente americano a abolir definitivamente a escravidão e foram aproximadamente 300 anos do tráfico negreiro que foi abolido oficialmente em 1850. Mesmo diante das contradições que faziam parte da vida dos escravos, estes trouxeram para colônia seus hábitos, suas crenças e suas formas e expressões religiosas e artísticas. Nos locais em que os negros trazidos da África foram inseridos no sistema de produção agrícola da colônia brasileira, eles foram a principal mão de obra que vigorou até a transição para o trabalho assalariado no final do século XIX, enquanto isso, o negro não tinha acesso à educação devido à violência, rigidez de um sistema permanentemente autocentrado e marcado por hierarquias que não tinham como princípio a pureza de sangue, mas destacava-se pela distância ao “servil”, corroborada e justificada pela cor da pele.

Contudo, durante a escravidão do período colonial várias foram as frentes de resistências da população negra que se refugiaram e criaram aglomerados habitacionais, os quais foram intitulados de quilombos.

Para Moura (1999), a palavra quilombo vem de kilombo, que significa uma iniciativa de jovens guerreiros mbundu adotada por invasores imbangala, formados por vários grupos étnicos destribalizados. Na Amazônia, Vicente Salles (2003, p.222) define quilombo como

“povoado de ex-escravos negros foragidos; coletivo de mucambo, que é a habitação propriamente dita. Os termos se confundem, como se fossem sinônimos, na documentação histórica do Pará e quase sempre são usados indiferentemente”.

De acordo com o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), o Brasil possui hoje 169 terras quilombolas que foram tituladas e os dados do ITERPA (Instituto de Terras do Pará) mostram que 57 terras quilombolas demarcadas encontram-se no Pará.

Todavia, várias comunidades remanescentes quilombolas ainda lutam pela titularização de suas terras e isso envolve, inclusive, a desapropriação de fazendas que são utilizadas para fins de especulações fundiárias, consideradas improdutivas e sem função social, mas que incorporaram ao longo do tempo terras que pertenciam a esse grupo populacional, tanto através da compra quanto de grilagens, as terras quilombolas ficam comprometidas, sobretudo o seu uso, o qual perde o caráter de subsistência.

Este ensaio trata da Comunidade Quilombola Menino Jesus de Pitimandeuá, localizada no município de Inhangapí - Pará, na área de transição entre a região metropolitana de Belém e o Nordeste paraense. Tal comunidade, certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP), é constituída por 44 famílias que encontram dificuldades de acesso à terra em função de dois fatores: o primeiro diz respeito à divisão da terra ao longo do processo histórico de ocupação, pois apenas algumas famílias ligadas aos fundadores de Pitimandeuá permanecem com suas terras. Já o segundo fator relaciona-se à formação de fazendas no entorno do quilombo, com terras adquiridas através da compra, devido a dificuldades para se produzir e a falta de incentivo do Estado desmotivarem o trabalho no campo, fato que estimulou alguns quilombos a comercializarem terras.

Este último fator tem uma forte implicância no aspecto de reprodução social no território, dando-lhes a percepção de que “Pitimandeuá é uma ilha cercada por fazendas”, como afirma seu Dunga Quilombola, presidente do sindicato rural do município de Inhangapí e uma das lideranças da comunidade.

Tal contexto fez emergir a indagação: como os processos de territorialização dos quilombolas de Pitimandeuá podem ser verificados a partir do uso da terra e das práticas culturais de (re) existência?

Tendo em vista que a manutenção do território é importante para a reprodução social, objetiva-se analisar os processos de territorialização quilombola em Pitimandeuá (PA) a partir do uso da terra e das manifestações culturais de (re) existência na região. Para tal, metodologicamente, a análise de documentos e a revisão bibliográfica forneceram elementos

importantes para a fundamentação teórica, na qual se elegeu a categoria território como central, dada a sua capacidade de explicar as tensões e conflitos entres os sujeitos. Somado a isso, foram realizados trabalhos de campo que correspondem a uma etapa imprescindível para o desenvolvimento do estudo, permitindo a construção de uma análise das relações empíricas interpretadas a partir da comunidade.

Nestes termos, além da introdução, este trabalho está dividido em cinco seções: na primeira seção tem-se uma abordagem acerca do território e da identidade a partir da perspectiva da descolonização do saber e do poder. Na segunda, aborda-se a identidade quilombola na Amazônia e, em particular, na Comunidade Menino Jesus de Pitimandeuá, através de um apanhado geral e histórico. A terceira seção discute a expressão espacial da identidade a partir da análise do território simbólico-cultural como condição de re-existência do quilombo, enquanto a quarta contextualiza os embates territoriais e as violências cometidas contra os negros historicamente. Por fim, encontram-se as considerações (não) conclusivas do debate aqui tratado.

## **TERRITÓRIO E IDENTIDADE NA PERSPECTIVA DA DESCOLONIZAÇÃO DO SABER E DO PODER**

Nas últimas décadas, o debate acerca da categoria território ganhou uma dimensão acadêmica, colocando-a como central nas discussões que envolvem planejamentos e ordenamentos espaços-territoriais; e por isso tornou-se tão importante no âmbito da geografia, principalmente ao considerar a necessidade de se pensar concepções que não se prendam exclusivamente ao olhar interventor do Estado, mas que procurem nos campos dos movimentos sociais, dos povos tradicionais e dos sujeitos subalternizados, condições outras de apropriação do território como condição de existência e de resistência.

A compreensão das dinâmicas que envolvem as relações de poder na moldagem da sociedade e, também, do espaço produzido permite enxergar o território como resultado dessas relações, a partir de um campo de forças. Haesbaert (2004) destaca a importância dos conceitos de território e territorialidade para a Geografia, devido as suas relações com a espacialidade humana. No cerne geográfico, destaca o autor, existe a tendência de “ênfasis a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade-natureza)” (HAESBAERT, 2004, p. 37).

Em obra de 2002, esse mesmo autor teoriza sobre duas formas de operacionalização do território: a primeira diz respeito à sua dominação político-econômica e a segunda, à apropriação simbólico-cultural. Na primeira dimensão, o território é visto como um espaço



delimitado e controlado, por meio do qual se exerce um determinado poder, por vezes associado ao poder político do Estado e, ao mesmo tempo, tomado como fonte de recursos e incorporado no embate entre as classes sociais e na relação capital–trabalho. A segunda dimensão – apropriação simbólico-cultural – prioriza a perspectiva simbólica e subjetiva, na qual o território é visto, especialmente, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido (HAESBAERT, 2002).

Tais concepções, principalmente a da apropriação simbólica, demandam uma abordagem mais ampla das dimensões do território para interpretar os fenômenos que, complexos, não se restringem a uma face única, seja política, natural, econômica ou cultural. Dessa forma, a perspectiva integradora é basilar para esta análise, pois se propõe aqui enfocar o território e a territorialidade a partir de âmbitos culturais e identitários.

Fazer este debate conceitual e relacioná-lo com o problema empírico na comunidade estudada se fez necessário dado o contexto de conflitos agrários no Brasil. Embora sofram pressões dos latifundiários e do agronegócio, as comunidades remanescentes quilombolas lutam pela titularização e regularização fundiária, processo visto pelos agentes do capital no campo como uma limitação à produção agrícola voltada para a exportação. Estes são os conflitos que se manifestam pelas formas específicas de utilização do território – de territorialização.

Quilombolas, indígenas, extrativistas, pequenos agricultores e pescadores artesanais são vistos pelo agronegócio como sujeitos que dificultam a expansão das atividades consideradas modernas pela lógica de mercado, uma visão também compartilhada pelo Estado que a partir dos grandes projetos impõe sua lógica de controle e regulação do espaço, colocando os sujeitos na condição de “outro”, como se fossem inventados pelo processo moderno-colonial civilizatório. Toda a história de ocupação recente da Amazônia buscou fundamentos nessa linha de pensamento.

Para Castro-Gomez (2005), a tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que ele denomina “a invenção do outro”. Assim, este autor refere-se ao modo como certo grupo de pessoas configura mentalmente as outras, concebendo representações através de dispositivos de saber/poder. Esta perspectiva colonial modernizadora faz parte de uma construção ideológica baseada em um modelo de civilização que busca desconstruir as epistemologias dos sujeitos históricos, pretendendo uma homogeneização produtiva, ao mesmo tempo em que provoca os movimentos de rebeldia daqueles que re-existem aos avanços do processo “civilizatório”.

Quando se enfocam questões referentes aos povos tradicionais quilombolas, sobretudo na Amazônia, é preciso ressaltar o histórico de conflitos e de “violência epistêmica” (CASTRO-GOMEZ, 2005) que estes povos sofreram e sofrem, tendo em vista que os projetos de modernidade são contraditórios ao modo de vida e às sociabilidades destes povos. Assim,

a modernidade é um “projeto” na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma *dupla* governamentalidade jurídica. De um lado, exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida *para fora* pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 83).

Portanto, existem duas lógicas coloniais vinculadas ao mesmo conceito de “colonialidade do poder”, ambas caminhando no sentido de assegurar a sobreposição de um modelo “moderno” de vida, de trabalho e de política, a todas as outras formas consideradas bárbaras pela “invenção do outro”. Na verdade, elas se complementam, pois a ação mais subjetiva de homogeneizar os indivíduos, homogeneizando também seus contextos, é necessária para a constituição efetiva da subordinação dos “não civilizados” inventados.

Assim, a própria formação do cidadão como “sujeito de direito” torna-se excludente à medida que se realiza somente dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, *inventar a cidadania*, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governamentalidade (CASTRO-GOMEZ, 2005), encerrando à marginalidade aqueles que não são “compatíveis” com essas proposições.

Porto-Gonçalves (2001) destaca que a Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias.

Por isso, refletir sobre as comunidades quilombolas significa partir de suas epistemes e constituir, por meio dos modelos autônomos de desenvolvimento, alternativas que partam da ontologia do território. Este último visto, sobretudo, como instrumento de libertação e autonomia na busca do *bem viver*. Com efeito, a modernidade colonial não encerrou as raízes da presença negra no Brasil e na Amazônia, porém, o enfrentamento do processo “civilizatório” colonial torna-se uma luta constante dos povos; descolonizar o saber, o ser e o poder, é o desafio proposto pela decolonialidade.



Nesse sentido, apresenta-se agora aspectos gerais da territorialidade quilombola a partir de elementos identitários que, subalternizados pelo pensamento colonial, lutam cotidianamente pelos direitos sobre a permanência de seus territórios, com suas culturas, modos de vida e estratégias de uso da terra.

## A IDENTIDADE QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA

Relacionados de imediato a ações de insurreição, os quilombos no Brasil tiveram formas variadas de formação. Porto-Gonçalves (2001, p. 148) esboça um quadro das origens dos quilombos:

desde antigas *plantations* comerciais decadentes, em que permaneceram descendentes de escravos mediante pagamento de foros; terras doadas a antigos escravos pelo Estado por serviços prestados na Guerra do Paraguai, por exemplo, até terras onde se estabeleceram os quilombos ou mocambos, nestes casos os territórios de liberdade dos negros.

Quando a situação era de fuga, os negros fugidos buscavam refúgio nas florestas ou próximos a cachoeiras, prescindindo das características naturais para dificultar suas capturas pelos capitães do mato e seus retornos como cativos às mãos dos senhores (PORTO-GONÇALVES, 2001).

Assim, os quilombos, essencialmente, constituíram-se como unidade fundamental da resistência ao sistema escravista, dotados de uma organização política própria que foi fundada no campo de batalha social, pela liberdade e contra os abusos de todos os tipos a que eram submetidos (MOURA, 1987 apud LEITE, 2000). É importante frisar que a existência dos quilombos na Amazônia é oficialmente reconhecida desde o século XVIII, cem anos após sua inserção como mão de obra braçal (SALLES, 1971 apud LOPES et al., 2015).

Em termos normativos, os órgãos responsáveis pela certificação e demarcação dos territórios quilombolas traçam as feições identitárias das Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ's). Para o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)<sup>1</sup>, “comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações específicas com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias”. A Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>2</sup> identifica os sujeitos quilombolas como sendo “descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos”.

---

<sup>1</sup>Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/quilombola>>. Acesso em: 25 mar. 2017.

<sup>2</sup>Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>>. Acesso em: 25 mar. 2017.

Assim, a demarcação do território parte da identificação de práticas culturais e da ideia de pertencimento, da autoidentificação e do autoreconhecimento enquanto participante do grupo, além da memória viva da ancestralidade. No caso de Pitimandeuá, considerada área rural de Inhangapí, a população relembra a história de fundação da comunidade através dos relatos dos idosos, principalmente de Pai Lili (senhor Luis Colares), descendente direto dos fundadores do Quilombo.

A oralidade tem papel fundamental para a preservação da história, da cultura e dos saberes da comunidade. Em trabalho de campo, Pai Lili contou que Pitimandeuá foi fundada por sete escravos fugidos da região de Caraparú (Município de Santa Isabel do Pará) que chegaram numa antiga fazenda durante o século XIX. Assim, configurou-se uma porção espacial que dava condições de sobrevivência livre, tornando o quilombo um lugar de resistência e existência diante das atrocidades da escravidão negra no Brasil e na Amazônia. Cabe ressaltar que Emiliano Colares, um dos escravos fugitivos que fundaram a comunidade, era avô paterno de Pai Lili.

Outros negros fugitivos ou libertos chegaram ao local, ocuparam e formaram uma coletividade ligada principalmente a atividades agrícolas e ao extrativismo. A relação com o igarapé que banha a comunidade também tem muita expressividade até os dias atuais.

A construção de uma territorialidade quilombola, uma identidade territorial marcada por simbolismos, também tem na expressividade da palavra uma forma de identificação. Nesse sentido, o aspecto da nomenclatura sem dúvida precisa ser explicitado. A comunidade consta nos registros oficiais como Agrovila Petimandeuá, mas no cotidiano é chamada de Pitimandeuá. Para os “de fora”, aqueles que não fazem parte do grupo ou não compartilham da mesma identidade, parece uma mudança quase insignificante, até mesmo na própria pronúncia. É engano pensar dessa forma, pois as duas ortografias se tornam completamente diferentes quando é tomado como base o sentido de vivência e de tradição que uma delas carrega, e é por isso que se utiliza aqui “Pitimandeuá”.

O nome Pitimandeuá é derivado da tradicional atividade do cultivo e do tratamento da mandioca, principalmente para a produção de farinha. O processo envolvia o amolecimento da mandioca nas beiras dos rios da comunidade a partir do contato com a água, gerando um forte odor, conhecido popularmente no Pará como Pitiú.

Toda essa relação produtiva originou o nome da comunidade: “piti” em referência ao tipití utilizado para “enxugar” a massa da mandioca e ao pitiú; “mandeuá” significa terra de algo. Logo, Pitimandeuá significa Terra do tipití e do pitiú. Dando a devida atenção para o

aspecto cultural e à perspectiva do vivido, trata-se aqui a comunidade pelo nome presente no cotidiano e na raiz da oralidade que os moradores preservam.

A troca do nome da Comunidade no registro do governo é vista como uma forma sutil que se supõe ter a intencionalidade de minimizar ou não reconhecer a identidade. Isso evidencia a postura indiferente que o Estado assume frente à cultura dos povos tradicionais, haja vista que é instrumentalizado pelos agentes hegemônicos do grande capital e se torna fomentador e viabilizador de políticas que apoiem a ação destes últimos.

De embates simbólicos, como este do nome da comunidade, até a resistência à pressão pela terra, os quilombolas de Pitimandeuá travam conflitos pela segurança da continuidade em seus territórios de direito. Outros aspectos da vivência local serão enfatizados a partir da visão de território simbólico-cultural tratada no tópico a seguir.

## **O TERRITÓRIO SIMBÓLICO-CULTURAL COMO CONDIÇÃO DE RE-EXISTÊNCIA DO QUILOMBO DE PITIMANDEUA**

Ao longo dos séculos, os quilombos atravessaram gerações indicando a participação ativa da população negra na formação histórica e cultural da sociedade brasileira, com destaque às identidades construídas nas lutas travadas no âmbito da cultura, da religião e da economia rural. Os movimentos são reivindicatórios e atualmente prescindem maior visibilidade para as populações quilombolas, como evidenciam Lopes et al. (2015, p. 1283) ao dizer que:

A invisibilidade dos quilombos, tão estratégica em princípio, deixou de ser o parâmetro dessas comunidades que passaram a reclamar seus direitos ancestrais e a demarcar suas territorialidades no território amazônico. O que se percebe atualmente é a intensificação das lutas pelo direito territorial e o renascimento dos debates que contemplam a diversidade de modos de vida das populações tradicionais e, em particular, das populações quilombolas.

Assim, no cerne dos conflitos, uma primeira diferença se apresenta – a lógica que rege o território funcional (dominado) e a lógica vivida nos territórios simbólicos (apropriados). As mesmas autoras asseveram que

Os modos de vida desenvolvidos por populações tradicionais na Amazônia e, em especial, em territórios étnicos, refletem a relação estabelecida entre técnicas, objetos e meio geográfico, no sentido de garantir a sobrevivência material e espiritual do grupo. O território étnico representa, portanto, uma expressão viva de resistência à lógica capitalista que transforma a terra em simples mercadoria. No território étnico se destaca um cotidiano marcado pelo tempo lento, pela solidariedade e pela intensa relação sociedade-natureza, relação que é fundante na compreensão da produção do espaço amazônico (LOPES et al., 2015, p. 1284).

Ou seja, estes territórios étnicos e simbólico-culturais dos quilombolas são dotados de significações e simbolismos próprios da cultura afrodescendente, reafirmando a perspectiva

de um território de vivências à medida que é usado para a manutenção do modo de vida e preservação da identidade. Esta identidade, agora, se entrelaçando ao território.

A relação simbólica do quilombo com a terra é um dos principais elementos que nos permite falar em “*territórios-simbólicos-culturais-quilombolas*”, ou seja, as comunidades existem a partir da apropriação do território e de um forte enraizamento, acionando relações identitárias e culturais que permeiam as sociabilidades das comunidades negras na Amazônia.

A relação com os igarapés/rios, com a natureza, com a terra cultivada para a subsistência, o modo de vida, o saber tradicional e as lendas narradas, apresentam-se como os principais elementos identitários de uma comunidade quilombola. Em Pitimandeuá, além da relação com o preparo da mandioca para a produção da farinha, os igarapés também têm papel na sociabilidade, a citar a conversa e a teia de relações (re) construídas pelas mulheres durante a atividade de lavar as roupas.

Além disso, estão associados à oralidade das histórias de seres míticos, como na cotidiana narrativa sobre a presença da Mãe d’água, chamada no folclore de Iara, a quem se atribuía os barulhos ouvidos no igarapé quando não havia nenhum morador banhando-se naquele local.

A religiosidade aparece também como forte aspecto cultural. Desde o período da formação do quilombo, as práticas religiosas ligavam-se ao catolicismo, sendo proibidas, até a década de 1990, outras manifestações como o umbandismo e o protestantismo. Após a abertura da comunidade para o exercício de outras religiões, os quilombolas mesclaram crenças, porém mantiveram fortes expressões católicas, a citar a preservação das missas e festividades de santo, dentre as quais destaca-se o Círio de Pitimandeuá (que acontece há mais de 150 anos no segundo domingo de novembro) e a Festa de São Tomé (realizada no dia 20 de dezembro, caracterizada pelas ladainhas e banquetes).

Além das rezas e procissões, existe uma sociabilidade essencial na Festa de São Tomé. Realizada há 100 anos pela família de Pai Lili, a novena é finalizada com um grande jantar na casa do anfitrião que, ressaltando a característica de união, relação de parentesco e a receptividade com visitantes, falava “quem vem, traz mais alguns”.

Outro fator expressivo foi verificado na permanência de signos católicos, como imagens de santos, por exemplo, mesmo nas casas daqueles que atualmente estão ligados ao protestantismo. Na casa de dona Sandra, a paisagem se misturava entre a música gospel protestante que ouvia enquanto cuidava dos afazeres domésticos e o cartaz do Círio de Pitimandeuá pendurado na porta.

Já as relações com a terra na comunidade se baseiam na agricultura de subsistência, onde há o plantio de culturas da lavoura branca. Destaca-se a roça de mandioca para o fabrico da farinha que tem muita importância economicamente, como também representa um forte elemento cultural. A farinha é produzida pelas famílias nas casas de retiro e seu excedente é comercializado em feiras dos municípios próximos. Outras práticas, como a caça, pesca (do peixe aracu), a apicultura e a criação de galinhas e porcos também são voltadas para o suprimento das necessidades familiares.

Assim, o quilombo utiliza a terra como condição viabilizadora da existência do grupo, a partir de uma espacialidade *rio-floresta-quintal-roça*<sup>3</sup>, onde a mão de obra era composta pelos integrantes da família, daí o motivo dos altos índices de natalidade.

Todos esses elementos costuram no espaço uma identificação do grupo pela forma organizacional do território, partindo da herança trazida nas relações de parentesco, da história marcada pelas reciprocidades e na expressão das memórias coletivas, além do fenótipo dos moradores (LEITE, 2000). Este último aspecto atualmente tem se modificado na Comunidade Menino Jesus de Pitimandeuá devido aos casamentos com pessoas de outras etnias.

Os territórios são constituídos a partir de solidariedades que fazem parte do cotidiano do quilombo. Lopes et al. (2015, p. 1285) afirmam que:

Nos quilombos contemporâneos amazônicos, modo de vida e territorialidades se cruzam na direção da luta pelos direitos territoriais e identitários, se unem na resistência a chegada de um novo tempo, que atende a outra lógica que não a deles, se fortalecem no enfrentamento à exploração de seus recursos. É bem verdade que muitos têm tombado e sangrado a terra com seus sonhos e esperanças, mas um quilombo, é preciso recordar, remete a luta, a solidariedade na escassez, a resistência e ao enfrentamento.

Portanto, a terra tem valor de trabalho e tem significado de liberdade e dignidade, além de representar o meio pelo qual a vida do grupo étnico se torna possível. Assim, a própria forma de ocupar, organizar a terra/território de vida, constitui-se como resistência ao modelo homogeneizador e coisificador, da funcionalidade e do valor de troca atribuído ao território pelos agentes capitalistas em conjunto com as políticas estatais.

---

<sup>3</sup> Referência aos padrões espaciais “Rio-Várzea-Floresta” e “Estrada-Terra Firme-Subsolo” desenvolvidos por Porto-Gonçalves no livro *Amazônia, Amazônias* (2001). A organização *Rio-Floresta-Quintal-Rocha* diz respeito aqui à espacialidade quilombola de Pitimandeuá a partir das relações com o rio e igarapés (extrativismo; expressões culturais e sociabilidades), do extrativismo e do refúgio nas florestas, das práticas agrícolas nos terrenos e do trabalho na roça.

Priorizando as relações identitárias ou simbólicas dos quilombos com a natureza, entende-se que há a produção de outra forma de enxergar o território, ou seja, surge o elemento que faz da terra um território no sentido cultural. É uma dimensão que busca nas relações de parentesco (um sentido de família extensa, abarcando aqueles que não possuem o mesmo sobrenome), sociabilidades, trocas de experiências, histórias do lugar e perspectivas do saber local, os elementos mais importantes para entender o real significado desta categoria para tais povos.

## **OS EMBATES TERRITORIAIS E SIMBÓLICOS NO BRASIL: A MARGINALIZAÇÃO DO NEGRO E OS MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA NOS QUILOMBOS**

Leite (2000) analisa a luta das comunidades quilombolas como formas de preservar seus territórios e garantir os direitos de cidadania que há muito lhes foram recusados continuamente pelo conjunto social e pelos governos. Para ela,

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

Dessa forma, verifica-se que a desconsideração dos grupos rurais negros no Brasil é a expressão máxima da ordem jurídica hegemônica e, além disso, uma violência simbólica (LEITE, 2010). Sua característica principal é a criminalização daqueles que lutam para permanecer em suas terras, além da camuflagem às agressões a que acometeram os negros historicamente. Daí o porquê de, para falar em violência, ser necessário contextualizar, produzir referências, descrever percursos e experiências guardadas nas memórias orais dos grupos, expor fatos que não se encontram nos documentos escritos.

Estudos e mobilizações políticas sobre a população remanescente de quilombo trazem para o primeiro plano dos debates a reivindicação dos direitos fundamentais da população negra brasileira, inspirados pela novidade trazida na Constituição Federal de 1988, onde o texto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) prevê a demarcação dos territórios quilombolas: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Além disso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho estabelece o direito de autoreconhecimento como remanescente de quilombo às próprias comunidades.



Para Leite (2010, p. 20), houve um benefício ao atribuir o reconhecimento identitário aos próprios sujeitos em questão, pois “a identidade social não é um estado fixo, imutável, ou algo que pode ser imputado desde fora e de modo unilateral”. Assim, o conceito de identidade social dá espaço para o reconhecimento das instâncias organizativas dos grupos que se autoreconhecem a partir de noções de pertencças construídas e legitimadas no interior dos próprios grupos, embora decorrentes de dinâmicas e forças sociais em movimento. A autora ressalta que o sujeito de direito intitulado “quilombola” emerge no cenário de redemocratização do país como um dos vetores representativos de grupos até então invisíveis no cenário político nacional (LEITE, 2010).

Quando nos referimos à Amazônia, os grupos populacionais remanescentes de quilombolas buscam o reconhecimento de suas terras junto ao INCRA e ao ITERPA, com o objetivo de atraírem investimentos do governo federal para a produção de subsistência e para defender o uso coletivo da terra, pois a demarcação aponta à extinção de possibilidades de negociação de lotes e comercialização de terras pertencentes ao grupo. Porém, há uma grande dificuldade nos trâmites legais, fruto das implicações estruturais do sistema, como aponta Leite (2010, p. 31):

As intensas mobilizações quilombolas e a lentidão dos processos de titulação das terras instauram um estado de incerteza sobre essa nova ordem. Os passos percorridos de tramitação dos processos se rendem e se submetem à cultura cartorial, que foi montada pelos donatários para atender a seus interesses. O percurso é incerto, é definido não somente pela legislação, mas pelo jogo de forças e poderes há muito solidamente institucionalizados. Não há nenhuma garantia de que os atuais procedimentos administrativos consigam transpor as armadilhas instituídas pela máquina cartorial em seus tramites “regulares”.

Isto porque, no Brasil, historicamente os grupos negros conviveram com as adversidades que envolvem preconceito, exclusão, precariedade e repressão. Na atualidade, o negro ainda ocupa a maior parte do sistema carcerário do Brasil, também ocupa as favelas e periferia das cidades e, no campo, enfrenta conflitos de ordens territoriais envolvendo posseiros e grileiros. Segundo Leite (2010), esse contexto discriminatório fica evidente nos anos posteriores à abolição da escravatura, com raiz no racismo institucional. Assim,

A criminalização de certas práticas e grupos é a forma mais comumente usada para transformá-los em “foras da lei”, justificando com isto a sua exclusão social pela via da condenação penal. É desde esse lugar que muitas lideranças de grupos negros passaram a ser cassados, encurralados e banidos (LEITE, 2010, p. 30).

Portanto, os quilombos no Brasil, heranças do século XVI, representam um movimento de resistência de uma identidade e cultura que, mesmo subjugada e perseguida, permaneceu como elo entre Brasil e África. São comunidades que estão localizadas em zonas rurais distantes dos centros urbanos e de difícil acesso, pois habitar e cultivar a terra nos

interiores das regiões do Brasil foi uma das estratégias de sobrevivência dos povos quilombolas, o que hoje se destaca como um dos fatores que torna o acesso à educação precarizado, além da carência de políticas públicas em geral.

## **PARA (NÃO) CONCLUIR**

A integração da Amazônia à economia nacional (além da internacional) se deu a partir de um modelo de economia de fronteira que não apenas trouxe uma série de transformações socioespaciais, como também marcou uma geografia recente imposta pelos não-regionais. Os conflitos territoriais se pós anos de 1960. Viu-se emergir, então, uma série de transformações e contradições que refletem hoje os mais diversos embates relacionados à questão da terra e, por conseguinte, relacionados aos territórios e seus diferentes usos.

Envolvidos nesse cenário, as posições opostas dos diferentes sujeitos os inseriram em um embate no campo político, econômico e sociocultural referente ao processo de ocupação. O Estado, populações tradicionais, imigrantes camponeses sem terra, grileiros e posseiros, mineradoras, madeireiros, dentre outros, engrossaram o quadro de disputas, cujo estopim está na marginalização e desconsideração dos povos amazônidas, suas sociabilidades regionais e práticas espaciais relacionadas à história de formação econômica e social da região.

Contudo, há populações tradicionais na Amazônia que mantêm seus territórios e (re) existem em meio às divergências de interesses e à imposição de óticas hegemônicas sobre a natureza regional, sobretudo as comunidades negras quilombolas, nas quais o uso da terra para fins de subsistência, somado às práticas culturais que acompanham a presença histórica da comunidade negra no campo, são elementos significativos na organização dos territórios tradicionais.

A formação dos quilombos e a demarcação das terras das comunidades quilombolas são um elemento estranho, opositor ao sistema que tenta suprimir os direitos destes povos, ainda que lhes ampare por lei. As fortes ligações com a herança, com a identidade e a tradição reforçam um caráter espacial manifestado através de uma territorialização étnica-cultural e um modo de vida específico.

Assim, a identidade das comunidades remanescentes de quilombo e, mais especificamente, de Pitimandeuá, traz a memória da oposição às atrocidades da escravidão negra no Brasil como bandeira, atuando hoje numa luta contra o racismo e pela preservação da cultura negra que ainda é permeada por preconceitos na sociedade brasileira contemporânea (MALCHER, 2009). Os elementos étnicos, imbricados com a terra – entendida como território –, contribuem para a conformação de uma identidade territorial que

surge primeiro na resistência às violências de todo tipo, culminando na luta pela terra para a reprodução social do grupo (LEITE, 2000).

Tal identidade coletiva, quando ameaçada, assume a característica de resistência expressa no espaço a partir do território, pois este é continuamente refundado na luta pelo poder entre os diferentes grupos sociais. Ora, se a terra é o meio fundamental para a reprodução social de uma identidade coletiva que, por sua vez, é criada a partir de características comuns de um modo de vida de determinado grupo, e se esta identidade coletiva é submetida a diversas manifestações de violências simbólicas ou não e está permanentemente em alerta dado o contexto de expansão do capitalismo no campo, não se pode pensar a necessidade da demarcação da terra e o reconhecimento do território sem relacioná-los à luta pela sobrevivência desses povos.

Nesse sentido, é importante destacar o significado que é dado à terra. Ela corresponde a liberdade, trabalho, vida, subsistência e, principalmente, dignidade. Pois,

Por mais que o capital financeiro, dito volátil, queira impor sua lógica simbólica, matemática e abstrata ao mundo há uma materialidade que concerne à produção da vida que é irredutível a lógica financeira (PORTO-GONÇALVES, 2002 apud MALCHER, 2009, p. 10).

Assim, na Comunidade Quilombola de Pitimandeuá, a condição de (re) existência da população se fortalece a partir do seu autoreconhecimento no que diz respeito à necessidade do uso coletivo da terra, à manutenção da cultura e da identidade negra e à importância da luta pela demarcação fundiária.

O território Quilombola se dá não apenas a partir das relações de poder que nestas comunidades são exercidas por suas lideranças, mas também é resultado de uma apropriação simbólico-cultural dos povos. Desse modo, a relação entre território e identidade são os principais subsídios para a presença da população negra sobre suas terras, assim como a luta pelo direito legítimo de suas demarcações, considerando-se os elementos geográficos, históricos e culturais que fazem parte desta reprodução social.

## REFERÊNCIAS

BECKER, Bertha. Amazônia. São Paulo: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários? Parcerias Estratégicas, n. 12, set/2001.

\_\_\_\_\_. Geopolítica da Amazônia. Estudos Avançados, n. 19 (53), 2005

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República do Brasil**. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Brasília, DF: Senado, 1988. Disponível em:

<[http://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/ADC1988\\_12.07.2016/art\\_68\\_.asp](http://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp)>. Acesso em: 25 mar. 2017.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, Colección SurSur, 2005, p. 80-87.

CRUZ, Valter. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. *Terra Livre* Goiânia Ano 22, v. 1, n. 26 p. 63-89 Jan-Jun/2006.

\_\_\_\_\_. Territórios, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira; HAESBAERT, Rogério. (Org.). **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Access, 2007, v.1, p. 93-122.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. *Territórios alternativos*. Niterói: Editora Contexto/Eduff, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades insurgente: conflitos e criminalização dos povos quilombolas. In: ALMEIDA, A. W. (Org.). **Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: UEA Edições, 2010.

\_\_\_\_\_. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, cidade, Vol. IV, n. 2, p. 333-354, 2000.

LOPES, C. J. O.; MEDEIROS, G. R. N.; SOARES, L. S. Quilombos contemporâneos na Amazônia: debates e contribuições geográficas. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE, 11., 2015. **Anais do XI Encontro Nacional da Anpege**, Presidente Prudente: UFGD Editora, 2015, p. 1276-1287.

MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade Quilombola e Território. In: *COMUNICAÇÕES DO III FÓRUM MUNDIAL DE TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO*, 3., 2009. **Anais do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação**, Belém, 2009, pp. 399-421.

PORTO-GOLÇALVES, Carlos Walter. Amazônia, Amazônias. São Paulo: Contexto, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2004.